

LA PENSEE POLITIQUE ARABE MODERNE ET L'EXIGENCE DEMOCRATIQUE

Ou l'Europe libérale comme miroir de la redécouverte de soi¹

Fouad NOHRA

Maître de conférences à l'Université Paris Descartes

Directeur des études du Centre d'Etudes Diplomatiques et Stratégiques

Abstract :

According to many European scholars specialized in Islamic culture and history, democracy seems to be an inappropriate paradigm for the Arab societies. The modern and contemporary philosophers, in addition to the so called "Orientalists" did the same. However, if we consider the main reference texts of the founding fathers of the Arab rebirth (al-Nahda) qualified by others as the Liberal Age, democracy seems to be the core of their concerns, as for instance, al-Tûnisi and al-Kawâkibi demonstrated that such a political system is recommended by original Islamic principles based on deliberation (Shûra), equality between human beings and individual responsibility. Thus they were, such as Muhammad Abduh, opposing Ottoman and historical despotism and looking forward to catch up with European modernity. Most of them studied European philosophy and social sciences, were impressed by the liberal reforms and suggested that these reforms should be implemented in Arab societies. Muhammad 'Abduh himself paved the way for latter scholars who claimed for recognition of a common Mediterranean heritage.

L'on a coutume, dans les discours académiques, de se représenter les civilisations occidentale et musulmane comme étant deux essences distinctes, extérieures, opposées quant à leurs systèmes de valeurs. Il s'agit d'un discours assez courant, parmi les sociologues, politologues, et historiquement ancré dans la philosophie « moderne » que nous avons rencontré à plusieurs reprises, lors de nos recherches antérieures. L'exemple idéaltypique de cette approche « essentialiste » des civilisations est celui que l'on retrouve chez Samuel Huntington qui considère la reconnaissance de l'autonomie de l'individu, la consécration des libertés et la démocratie représentative caractéristiques de des particularités de l'Occident, totalement absentes du système de valeurs véhiculées par le monde musulman².

De même, lors d'une analyse des textes de nombre de philosophes allemands du 19^{ème} siècle, nous avons également rencontré une telle opposition systématique qui aurait mérité une plus grande attention, non pas tant pour ce qu'elle révèle de l'autre civilisation, mais davantage pour les positionnements et projections qu'elles sont

¹ Cet article a été publié dans *Vers un monde nouveau, Mélanges, textes et documents offerts au Professeur Edmond Joue, Tome 1, Ch3, Bruxelles, Editions Bruylant, 2010*

² Cf. HUNTINGTON (Samuel) : *The Clash of Civilization and the Remake of the World Order*, Simon and Schuster, New York, 1996

susceptibles de dévoiler. A ce titre, nous nous contentons d'évoquer de manière allusive deux positions apparemment inverses, en réalité similaires :

- la position de Hegel et Marx qui insistent sur la notion de « despotisme oriental », et se représentent les espaces musulmans de l'époque comme étant enfermés dans une léthargie millénaire, à l'abri de la dialectique historique, par des systèmes despotiques de pouvoir et de valeurs³
- La position de Nietzsche qui vante les « vertus » de l'Islam, y trouvant l'expression de la volonté de puissance, à l'encontre de l'humanisme chrétien, mais qui, en fait, représente une projection fantasmatique à rebours.

Affirmation de sa propre « identité civilisationnelle » et négation de l'autre, d'une part, négation de soi et affirmation de l'autre d'autre part, ont pour point de départ les mêmes présupposés et les mêmes archétypes de représentation du monde musulman.

Le présent texte se veut comme une tentative de réfutation de deux propositions :

- la première est celle selon laquelle les mondes musulman et occidental représentent deux entités civilisationnelles distinctes, essentialisables, et extérieures l'une à l'autre : pour l'affirmer, il faut, soit entrer dans une logique théologique binaire (celle de Pat Robertson ou de Sayyid Qutb), soit occulter les influences réciproques décisives de chacun des deux « mondes » sur l'autre⁴.
- La seconde est celle selon laquelle le système des valeurs de chacun d'eux est symétriquement opposé à celui prôné par le second : d'un côté l'individualisme, la démocratie, l'anthropocentrisme, de l'autre, un certain « holisme », la revendication d'un système autoritaire, et le théocentrisme.

Les apparences historico-politiques semblent donner raison à ce double préjugé, du fait de la prédominance des systèmes politiques autoritaires à l'échelle du monde arabe, voire de la partie géopolitique centrale du monde musulman.

L'objectif est d'aller au-delà de ces apparences, en direction des sources fondatrices. Mais le sujet semble trop vaste, raison pour laquelle nous lui assignons un champ limité, celui du regard croisé entre philosophes musulmans et modernité européenne aux abords du 19^{ème} siècle. Il ne s'agit pas de l'unique moment d'interaction créatrice entre « monde musulman » et « monde européen », mais de celui qui semble fonder une certaine modernité arabe.

Cette période se définit tout d'abord par des interactions géopolitiques significatives :

L'Empire Ottoman est, depuis sa défaite, dans le Caucase, face à l'armée russe, préoccupé par une modernisation de ses structures politiques et militaires ; la constitution d'une armée professionnelle moderne s'accompagne de missions en Europe et d'échanges culturels intenses, et les principaux responsables ottomans porteurs de modernisation sont les cadres militaires.

³ Cf. HEGEL (Friedrich Wilhelm Gottlieb) : *Leçons sur la philosophie de la religion*, Paris, Vrin, 1972
MARX (Karl) , ENGELS (Friedrich): *Textes sur le colonialisme*, Moscou, Editions du Progrès, 1968

⁴ Il s'agit de deux pôles opposés mais complémentaire, dans l'affirmation de la thèse de l'affrontement des civilisations. Pat Robertson est le fondateur de la Coalition Chrétienne aux Etats-Unis, laquelle représente la force politique la plus influente au sein du Parti Républicain. Ses derniers discours mettent en évidence l'idée d'un affrontement de civilisations ramenée à son tour à un affrontement entre deux espaces religieux.

L’Egypte, occupée, pendant un temps court (quelques années), par l’armée de Napoléon Bonaparte, donc par l’armée d’un pays en pleine effervescence révolutionnaire, en est profondément imprégnée. Le Khédive d’Egypte, Méhémet Ali, succédant à cette période de turbulences, jette les bases d’un véritable Etat « moderne », et un processus d’industrialisation est amorcé sur le plan économique. Ce processus s’accompagne d’échanges culturels significatifs avec l’Europe, et en particulier, à travers les délégations d’élites lettrées à Paris. Rifâ’at Al-Tahtâwi, religieux d’Al-Azhar chargé d’encadrer l’une de ces délégations, représente un symbole de cette ère naissante. Chargé de veiller, en tant que religieux, sur les jeunes égyptiens séjournant à Paris, il revient en Egypte avec d’importantes propositions de réforme de L’Etat, du système éducatif, mais aussi de l’enseignement à l’intérieur même de l’institution religieuse d’Al -Azhar, où il s’affirme en faveur d’un enseignement des sciences positives aux côtés de l’enseignement religieux traditionnel.

Le 19^{ème} siècle arabe prend l’appellation de siècle de la renaissance (*Al-Nahda*), et connaît l’émergence de nombreux courants de pensée, qui ne se restreignent pas géographiquement à l’Egypte, bien que cette dernière en soit le pivot.

Il s’agit, non pas de rendre compte des projections intellectuelles et fantasmagiques des philosophes et sociologues européens sur le monde musulman, mais de révéler une dimension essentielle des systèmes communs de valeurs et de représentations, à travers le discours des penseurs arabes de la dite renaissance. La question est de savoir comment, chez ces derniers, la connaissance de l’Autre (européen) est le point de départ d’une re-découverte de soi, voire d’une réminiscence d’un soi qui semblait enterrée par l’histoire récente des empires mamelouk et turc.

L’objet est, toutefois suffisamment vaste, et nécessiterait une exposition trop longue. En effet, les thèmes débattus sont multiples. L’œuvre de Muhammad Abduh suffirait à en mesurer l’étendue : le rapport religion / raison / science, le rapport fatalisme / logique prométhéenne, le rapport individu / communauté, le rapport société / Etat , représentent autant de thèmes mettant à l’épreuve cette problématique du regard sur l’autre et sur soi-même.

C’est pourquoi, nous nous contentons d’en extraire un seul thème, celui de la réforme du système politique, et qu’Al Kawâkibi assimile à la « problématique de la démocratie », sachant quelles sont les confusions qui ont entaché le concept de démocratie⁵.

A ce titre, et en dépit du fait que l’œuvre de Muhammad Abduh ait une meilleure assise conceptuelle et philosophique, nous mettons l’accent sur deux auteurs, Abdul-Rahmân Al-Kawâkibi, penseur syrien de la fin du 19^{ème} siècle, et Khair Al-Din Al-Tûnisi, ministre et écrivain Tunisien contemporain de cette même période, ayant accompagné les réformes politiques de la province de Tunis. Les deux auteurs débouchent sur des représentations semblables, mais non similaires, du pouvoir

⁵ La notion de « démocratie » est elle-même considérée avec prudence par la philosophie politique moderne. Rousseau la considère comme un système de gouvernement utopique ne pouvant convenir qu’à un « peuple de dieux ». Marx la tient en suspicion et les marxistes utilisent le terme de « dictature démocratique », en référence aux classes du « peuple » qui exercent la dictature. La vulgate politique libérale utilise le terme « démocratie », notamment, celle que l’on retrouve dans les discours des stratèges américains en référence à un modèle unique, celui du système représentatif pluraliste connu dans les sociétés d’Europe Occidentale (le discours d’Anthony Lake sur l’expansion démocratique (*democratic enlargement*)). Au même moment, les sociologues et philosophes parlent davantage de système pluraliste, de société ouverte, de systèmes constitutionnels etc., en fonction des présupposés conceptuels.(Cf Karl Popper et Raymond Aron, à titre d’exemple).

politique, à partir d'une référence au texte religieux fondateur, mais à l'encontre de la pratique actuelle du pouvoir politique dans les provinces de l'Empire Ottoman. Toutefois, leurs démarches ne sont pas similaires. Abdul-Rahman Al Kawâkibi se positionne avant toute chose comme un contestataire, remettant en cause les structures du pouvoir en place. Dans son ouvrage intitulé « *La Nature du Despotisme* » (*Tabâ°i' al-Istibdâd*), le point de départ consiste à déconstruire les structures politiques et systèmes de valeurs et de comportements de type despotique, pour ensuite s'interroger sur le rapport historique et culturel qu'il entretient avec la civilisation et la religion musulmanes. A l'opposé, Khair al-Din al-Tûnisi part d'une approche positive, celle du processus des réformes entamées par le sultanat ottoman, celui des *Tanzimat*, afin d'établir que ce processus de réformes, loin de renier l'identité civilisationnelle et religieuse de l'Empire en représente une expression fidèle, et que ce sont les partisans du statu quo ante qui sont en contradiction avec cette identité originelle. Dans « *La plus juste voie pour connaître la conduite des nations* » (*Aqwam al-Masâlik fi-Ma'rifat Ahwâl al-Mamâlik*), il témoigne d'une connaissance précise de l'histoire politique de l'Empire Ottoman, mais aussi des Etats Européens les plus célèbres (France, Angleterre, Allemagne, Russie), dont il présente un descriptif assez détaillé.

a- Le point de départ : la perception négative de soi dans le miroir d'autrui

Si le point de départ de l'analyse d'Al-Kawâkibi est celui de la critique du présent despotique de la société ottomane de son temps, une telle perception du soi présent fait suite à une certaine connaissance des valeurs d'autrui. Al Kawâkibi aurait lu les commentaires arabes faits au sujet des textes de Rousseau et de Montesquieu. Il se réfère aux philosophies politiques européennes, à l'économie politique classique, aux doctrines socialistes, sans en citer les auteurs, dans l'ouvrage de référence.

Le despotisme est défini littéralement à partir du verbe istabadda (s'approprier tout seul un acte) comme « l'attachement présomptueux d'une personne à son opinion, le refus de tout conseil provenant d'autrui, et l'indépendance absolue dans la définition des idées et des droits »⁶. Cette définition est transposée au pouvoir politique où le despotisme est le fait, pour le (ou les) détenteur(s) du pouvoir politique de disposer seul(s), du pouvoir de décider du sort d'une collectivité, sans en craindre de retour et sans lui rendre de compte.

Le texte cité met en relation le despotisme avec la morale, l'argent, l'éducation, la science et la religion. Il établit une série de rapports d'opposition essentiels entre despotisme et moralité, despotisme et savoir, despotisme et production/conservation des richesses.

La représentation systématique du despotisme est suscité par la double influence de l'Autre : influence qu'exerce l'observation de l'expérience de cet Autre, mais aussi expérience de la réflexion menée par cet Autre au sujet de questions à portée universelle (la question de la légitimité du pouvoir politique, partant, celle de sa nature).

Cette représentation mène à un tableau comparatif Occident/Orient. Ces catégories sont utilisées dans le texte d'Al Kawâkibi, en dépit de tout ce qu'elles comprennent de problématique. Le terme d'Orient a, dans l'approche orientaliste, une dimension comparative négative : celle qui consiste à définir cet Autre de l'Occidental, cet Autre de la civilisation née avec le développement du capitalisme. Il implique, même une

⁶ AL KAWÂKIBI (Abd Al-Rahmân) : *Tabâ°i' al-°istibdâd*, (La nature du despotisme), édition Moufim, 1988, Alger

essentialisation de cet Autre en lui attribuant une identité culturelle permanente, une historicité différente, mais aussi, une psychologie collective⁷.

Or, le texte d'Al Kawâkibi semble intérioriser ces catégories en décrivant de la même manière une psychologie collective propre à chacune des deux catégories. Sa comparaison s'effectue à deux niveaux : celui du tempérament individuel et celui du rapport au pouvoir :

- Sur le premier plan, le portrait de l' « occidental » est moins élogieux :
« L'Occidental est matérialiste, fort d'esprit, dur dans ses relations avec ses semblables, accapareur, avide de vengeance, comme si rien n'était resté des nobles sentiments et principes que lui a transmis le Christianisme venu d'Orient »⁸
- Sur le plan du rapport politique, la représentation binaire est différente :
« Ainsi, entre les Orientaux et les Occidentaux , il existe d'importantes différences, où l'on préfère l'Oriental en ce qui concerne son tempérament individuel, mais absolument l'occidental en ce qui concerne les enjeux sociaux. A titre d'exemple, les occidentaux exigent de leur prince la fidélité à ses fonctions et le respect de la loi, alors que le sultan oriental exige de ses sujet l'allégeance et l'obéissance. »

Là réside toute la différence, selon Al Kawâkibi, car le tempérament individuel n'a pas d'effet pertinent à partir du moment où la nature du système politique a un effet déterminant sur l'éducation et la moralité des individus, donc la possibilité de pervertir ce dernier. C'est pourquoi, en dépit du fait que le premier type de comparaison est favorable à l'Orient, le second demeure décisif, car il réduit considérablement la causalité du premier. En effet, le despotisme produit trois types d'effets sur l'individu en tant qu'être moral, en tant qu'il est en quête de savoir et en tant que producteur de richesses

- Le despotisme contraint à l'immoralité dans la mesure où, ôtant à l'individu sa liberté, il le contraint à sacrifier le choix des valeurs morales en vue d'assurer sa survie en tant qu'être biologique, dans un environnement qui inverse l'ordre de ces valeurs et fait de cette inversion le critère de la survie.
- Le despotisme est un frein au développement économique, car il introduit l'insécurité chez ceux-là même qui, produisant les richesses, n'ont aucune garantie de les conserver, car elle peuvent être usurpées par le détenteur du pouvoir.
- Le despotisme s'appuie sur l'ignorance des sujets et entretient cette dernière.

Quelle est la pertinence de cette représentation de soi ? Le texte d'Al-Kawâkibi ne comprend pas de détails historiques. Il s'agit d'un exposé systématique du despotisme, et qui a davantage pour objet une forme idéaltypique, et qui l'est d'autant plus que l'Etat Ottoman du 19^{ème} siècle est loin d'être plongé dans l'immobilisme. L'approche de Khair Al-Din Al -Tûnisi rend davantage compte des tensions politiques réelles qui animent la vie politique de l'époque. Il est vrai que les contextes sont différents ; Al Kawâkibi a des responsabilités culturelles en Syrie, à l'échelle de la Province, et est confronté aux différents niveaux de pouvoir politique avant son exil. A l'opposé, Khair

⁷ Cf SAID (Edward) : *L'Orientalisme. L'Orient Créé par l'Occident*, Paris, Seuil, 1980 Et notamment le premier chapitre où il est question de la description que fait Lord Cromer de l'âme Orientale.

⁸ AL KAWÂKIBI (Abd Al-Rahman) : *Op. Cit.*, p106

Al-Din Al-Tûnisi est ministre, donc un homme d'Etat oeuvrant à la réforme politique de la province de Tunis, en vue d'y mettre en place une constitution moderne, peu avant les occupations italienne puis française. L'enjeu de l'époque est celui des Réformes politiques à l'échelle de l'Empire (*les Tanzimat*). Contrairement à l'image qui en est donnée (celle du despotisme oriental), de nombreux historiens contemporains insistent sur l'existence d'un souci constant de modernisation à Istanbul⁹. Ce souci s'est d'abord traduit sur le plan militaire, par le remplacement de l'armée des janissaires par une armée dite « moderne » dont l'organisation est similaire à celle des armées européennes. Il se traduit, par la suite, par le souci de réformes politiques à l'échelle de l'empire, afin de remettre en cause le système tributaire dominant¹⁰. Les *Tanzimat* sont ces réformes législatives à l'échelle de l'empire dans son ensemble, et dont la fonction est d'harmoniser et de moderniser la législation ottomane¹¹. Ils n'instaurent pas encore l'idée d'un système constitutionnel, mais lui pavent la voie, et une constitution est instaurée, dès le début du 20^{ème} siècle, deux décennies avant l'effondrement définitif de l'Empire.

C'est parce qu'il tient compte de cette situation que le texte d'Al-Tûnisi semble plus précis, notamment lorsqu'il reflète la polémique entre les conservateurs et les réformistes, entre ceux qui voient dans les *Tanzimat* une dérive et une déviation par rapport aux principes du Sultanat¹², et ceux qui les considèrent comme la seule issue à la crise de l'Etat.

Dans sa description des tensions qui ont accompagné ces réformes, Al Tûnisi s'exprime ainsi :

« Le commun des gens avait, par principe, totalement rejeté ces Tanzimat, à tel point que des troubles ont gagné certaines contrées du royaume. La cause en est que des factions qui tiraient profit de leur pouvoir absolu de décider sans limite et sans compte à rendre, ont distillé les mensonges et idées fallacieuse parmi les gens, dès qu'ils ont compris que la nouvelle organisation de l'administration et du pouvoir instaurée par les Tanzimat compromettrait leur s intérêts personnels. Ils ont par exemple fait croire « que cette nouvelle législation était contraire à la loi islamique ». ¹³

Al Tûnisi distingue une identité statique, celle du statu quo, celle du despotisme, de l'immobilisme politique, et une identité dynamique, celle qui tend vers le changement et la réforme politique. L'influence de l'Autre rend possible, non seulement une prise de

⁹ Cf MANTRAN (Robert) : *Histoire de L'Empire Ottoman*, Fayard, 1989

JEWAD Kaïs : *Du Califat au Coup d'Etat*, Paris, Alpha Beta, 1994

¹⁰ La notion de système tributaire est élaborée afin de tenir compte de la spécificité des rapports de production, où la classe dirigeante est dépendante d'un Etat centralisé, et ne connaît pas les mêmes ressorts que la féodalité médiévale.

Cf GURSEL (Seyreftin) : *L'Empire Ottoman Face au Capitalisme*, Paris, 1982

¹¹ Parmi ces Tanzimat promulgués ès les décennies 50 du 19^{ème} siècle, ceux relatifs au démantèlement des grands domaines et au partage des terres, et ceux relatifs à l'égalité entre musulmans et non-musulmans et à l'harmonisation des statuts (rejeté par les autorités chrétiennes).

¹² La notion de Sultanat est dérivée de la notion de Khalifat. Défini par le philosophe et « théologien », Al-Mawardi, le Sultan est le détenteur du pouvoir en l'absence d'un Calife doté d'une légitimité d'origine religieuse. La légitimité du sultanat est déduite de la nécessité politique, celle d'un pouvoir commun, lorsque la communauté n'a pas tranché au sujet du détenteur légitime du pouvoir politique. Le sultan ottoman s'est autoproclamé calife, mais n'est pas reconnu comme tel par l'ensemble des « savants ».

¹³ AL TÛNISI (Khair Al Din) : *Aqwam Al-Masâlik Fi Ma'rifati Ahwâl Al-Mamâlik*, (*la plus juste des voies dans la connaissance de l'état des royaumes*), Le Congrès Tunisien des Sciences, des Lettres et des Arts, Tunis

conscience de ce soi, mais aussi un positionnement politique à l'intérieur de ce conflit entre les forces de l'immobilisme et celles du changement.

Cette influence est d'abord celle d'une étude historique précise des systèmes politiques européens. Al-Tûnisi propose une étude comparative des différents systèmes politiques européens auxquels il joint le système politique ottoman, considérant ce dernier comme faisant partie du théâtre politique européen¹⁴.

L'approche plus rigoureuse d'Al Tûnisi ne fait toutefois pas de l'analyse d'Al Kawâkibi une lecture simplificatrice et stéréotypée du système ottoman. En effet, ce dernier exprime davantage la relation qui lie la population de la Syrie Ottomane aux pouvoirs locaux, voire aux despotismes locaux des Walis et de la classe militaire. Les macro-réformes politiques, controversées à l'échelle de la classe dominante, n'ont pas manifesté leurs effets libérateurs au sein des sous-espaces régionaux.

b- De la perception négative du soi factuel à la recherche de l'identité

Une telle approche négative a pour objet le soi présent, défini comme étant le système politique actuel. En dépit des catégories qu'il établit au sujet des types de personnalités et de relations sociales, Al Kawâkibi n'essentialise pas l'opposition entre l'Occident démocratisé et l'Orient despotique.

C'est lors de l'étude du rapport entre le despotisme et l'Islam qu'il met en évidence l'opposition entre le système despotique actuel et les principes religieux, ce qui légitime la mise en perspective d'un Islam originaire et fondateur, défini comme l'antidote du modèle actuel qui, pourtant, se réclame de la légitimité religieuse.

Le débat est engagé avec ceux qui, de part et d'autre de l'échiquier politique et idéologique, prétendent que le pouvoir absolu du prince se fonde sur le pouvoir absolu de Dieu : « Ils considèrent qu'entre le despotisme politique et le despotisme religieux il existe un lien indissoluble, de telle sorte que l'existence ou la disparition de l'un au sein d'une nation entraîne nécessairement celle du second... »¹⁵.

L'entreprise d'Al Kawâkibi a pour objet de dissocier la doctrine religieuse de l'instrumentalisation dont elle fait l'objet. Reconnaisant le fait que le pouvoir politique Ottoman s'appuie sur une légitimité de type religieuse, il considère la référence à la source religieuse comme inauthentique. Ce qui permet de distinguer deux moments dans l'argumentation :

- le moment du retour aux sources : celles du message religieux originel et qui définit l'« essence » ou l'identité originelle du soi
- le moment de la dé-légitimation de l'état présent du soi, qui passe par la recherche des facteurs incidents qui expliquent la dégénérescence de ce soi présent.

¹⁴ L'historiographie de l'Empire Ottoman met en évidence le fait de l'ancrage européen de ce dernier, du moins, jusqu'au 19^{ème} siècle, du fait de l'intégration des vastes provinces balkaniques, mais aussi, du fait de la participation de cet empire aux jeux d'alliances diplomatiques aux côtés des puissances européennes.

¹⁵ AL KAWÂKIBI (Abd Al-Rahman) : *Op cit*, p23

Venons-en à cette recherche du soi originel. Il se définit par ce moment fondateur de l'Islam des origines, celui de la prophétie et des quatre premiers Califes¹⁶.

Al Kawâkibi se réfère successivement aux sources doctrinales et aux pratiques originelles. Dans l'ordre, il se réfère au texte coranique, à la sunna(ou tradition prophétique) et aux pratiques des premiers Califes, évoquant un certain nombre de principes largement développés par la suite :

- Le premier principe est celui d'égalité de naissance et entre les humains, au sujet duquel il est fait référence au texte coranique (insistant sur l'abolition des distinctions selon les origines) et le hadith prophétique en vertu duquel les humains sont égaux comme les dents d'un peigne.
- Le second est le principe de délibération (la Shûra) et qui représente le fondement du pouvoir politique. Il s'agit du principe, défini par deux versets coraniques, la sunna et la pratique des premiers Califes, et en vertu duquel la condition de la légitimité du pouvoir politique est la consultation pratiquée au sein de la communauté (*la °Umma*).

Le système délibératif (*Shûra*) n'est pas uniquement un mode d'élection ou d'investiture des détenteur du pouvoir politique, mais également un mode d'exercice du pouvoir. « Ce dernier récit nous révèle à quel point les princes se doivent de consulter leurs public, voire les sujets éclairés, de ne prendre de décision qu'en fonction de leur avis, de conserver la force aux mains du peuple, et de se contenter d'être un pouvoir d'exécution... »¹⁷

- Le troisième principe énoncé est celui de la justice sociale, défini par deux types de règles :
 - Celles instaurant l'égalité de droit et reconnaissant que la règle de droit se situe au dessus du pouvoir politique.
 - Celles instaurant le principe de redistribution des revenus à partir d'un nombre de règles de droit et de préceptes moraux, exigeant cette redistribution. Il est possible d'évoquer la Zakât (troisième pilier), et ses règles de redistribution.

C'est à partir de ces trois principes qu'Al Kawâkibi confronte l'Islam des origines, celui de la doctrine fondatrice et de la pratique des premiers Califes, à l'état actuel du système politique arabe.

Plusieurs écueils sont à constater dans l'œuvre d'Al Kawâkibi :

- Le premier réside dans une approche globale et peu analytique des principes de régulation politique dans la doctrine religieuse. L'étude de cette dernière suppose une méthodologie rigoureuse et une approche analytique, fondée sur le

¹⁶ Le terme Calife désigne littéralement, celui qui succède. Il s'agit, dans la terminologie religieuse, de celui qui est désigné par la communauté, pour succéder légitimement au prophète. Le concept de Calife ne comprend pas a priori l'étendue des pouvoirs qui lui sont attribués. C'est pourquoi, il n'est pas possible de le comparer au monarque (celui qui dispose du droit d'exercer le pouvoir sur les personnes et les choses). Le pouvoir des premiers Califes était limité par le texte fondateur (le Coran), les règles dérivées (la doctrine du droit ou Fiqh), le consensus au sein de la communauté, ainsi que par les règles de procédure.

¹⁷ AL KAWÂKIBI (Abd Al-Rahman) : *Op cit*, p 27

classement des sources, leur hiérarchisation, leur interprétation et l'élaboration de raisonnement. Or, le présent texte se contente d'une synthèse généralisatrice.

- Le second réside dans les lacunes de son approche comparative des religions, lorsqu'il prête au Christianisme et au Judaïsme le même schéma d'opposition qu'à l'Islam ; il s'agit de religion prônant au départ un système politique juste, et dont l'instrumentalisation ultérieure a fait naître le despotisme. En fait, ce sont les problématiques spécifiques aux autres religions, dans leur rapport au pouvoir politique, qui font défaut. Il reste qu'à travers cette généralisation, l'auteur cherche à établir la reconnaissance dont témoigne la doctrine de l'Islam vis-à-vis des autres religions du Livre, et à insister sur la continuité entre les différents monothéismes.
- Le troisième réside dans les projections de termes empruntés aux doctrines de la philosophie politique européenne moderne sur la représentation des fondements du pouvoir politique en Islam, notamment lorsqu'il parle de l'Islam politique comme d'une doctrine démocratique et socialiste.

Il reste que les principes énoncés dans son approche synthétique sont le point de départ d'un très riche débat au sujet des principes du pouvoir politique tels que définis à partir de la doctrine religieuse.

Des débats davantage liés aux contingences historiques figurent dans le texte d'Al Tûnisi. Ce dernier, énonce également les deux principes que sont la délibération et la prééminence du droit sur le pouvoir. La contestation du despotisme, voire, selon son expression, du pouvoir absolu, s'appuie sur une légitimation religieuse, ainsi que sur la même référence au texte doctrinal.

Toutefois, un autre champ de références est mobilisé ; celui aux penseurs de la tradition arabe « médiévale », celle des 11^{ème} et 12^{ème} siècles, notamment à Ibn 'Arabi qui considère que la délibération est un fondement de rapports sociaux tels que définis par la doctrine religieuse.

Une autre série d'arguments est mobilisée, celle en rapport avec l'efficacité des réformes politiques. Le progrès économique en dépend, et ce qui devrait poser problème aux « conservateurs », c'est l'état de dépendance économique de la société ottomane, la facilité avec laquelle le Sultan a été en mesure, à la fois de compromettre la sécurité et la stabilité des marchands de l'Empire et à accorder des privilèges aux marchands européens, enfin, l'absence de cadre législatif et constitutionnel servant de base au progrès.

Reconnaissant le principe délibératif (Shûra), la doctrine religieuse initiale ne tranche pas au sujet de la question de savoir qui a le pouvoir de délibérer. Al Tûnisi apporte une réponse classique, celle mise en pratique lors des premiers Califats, et qui consiste à attribuer le pouvoir délibérant à l'ensemble des « justes » et « savants » de la société, ceux qui, par leur moralité et leur savoir, peuvent représenter la société, et qui ont la dénomination de « ceux qui engagent et pactisent » au nom de celle-ci.

Cette définition du principe délibératif représente l'une des variantes de la doctrine religieuse du pouvoir politique, dont l'autre consiste à affirmer le droit de toute personne à la participation aux processus politiques délibératifs.

Il reste que la pensée d'Al Tûnisi subit une double influence : celle de la doctrine traditionnelle musulmane et celle de l'observation historique des expériences française

et britannique, où s'articulent le principe de séparation des pouvoirs et la place prépondérante d'une élite politique.

L'affirmation d'un soi originel, celui qui implique un système politique « juste », accompagne la négation d'un soi présent, celui du « despotisme » et de la « décadence ». C'est l'apport de l'Autre, celui que représente la connaissance de la philosophie politique moderne et l'observation des systèmes constitutionnels français et britannique, qui représente l'élément de médiation entre soi et soi, et permet d'amorcer la distanciation par rapport au soi présent afin de renouer avec le soi originel.

On retrouve ce positionnement dans une majeure partie des œuvres philosophique des dits « réformateurs musulmans » de la renaissance. Muhammad Abduh insiste sur cette même opposition entre le soi originel et le soi présent. Mais, ayant une connaissance plus ample de la doctrine religieuse (étant lui-même l'un des principaux dignitaires religieux d'Egypte), il n'omet pas certaines nuances. La principale d'entre elle consiste à réfuter l'assimilation du Califat à la théocratie. La référence aux sources religieuses permet de s'opposer à toute confusion entre le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel. Se référant à la tradition des premiers Califes, il insiste sur le fait que le pouvoir confié à ces derniers en fonction du principe délibératif est un pouvoir civil et non religieux, et que personne n'a le droit d'exercer un pouvoir sur les croyances et les convictions des individus.

« Il n'y a, dans l'Islam, aucun pouvoir religieux autre que le pouvoir de la bonne recommandation et de l'exhortation à accomplir le bien et à se détourner du mal, et il s'agit d'un pouvoir que Dieu a attribué au moindre des musulmans sur le plus important d'entre eux, mais aussi au plus important d'entre eux sur le moindre d'entre eux....

Ils rétorquent que, si le Calife n'est pas investi de ce pouvoir religieux, alors ce dernier revient au Mufti ou au Cadi (le juge religieux) ou au Cheikh al-Islam.

Ce à quoi je réponds : L'Islam n'a pas donné à ceux là le moindre pouvoir sur les croyances et les jugements (des individus) et tout pouvoir qui leur est attribué est un pouvoir civil défini par le droit musulman, personne n'ayant le droit de prétendre avoir d'ascendant sur la foi ou la croyance d'une personne ... »¹⁸

A travers cette explication, une fonction supplémentaire s'ajoute, celle de différencier le soi original d'une assimilation aux catégories de l'Autre, à travers l'affirmation selon laquelle les principes relatifs au pouvoir politique en Islam se distinguent nettement du pouvoir théocratique que l'on retrouve dans d'autres religions¹⁹.

c- La décadence du soi et la prospérité de l'Autre

Cette opposition du Soi présent et du Soi originel mène à une conséquence inéluctable, celle qui consiste à rechercher une explication historique du déclin du Soi.

¹⁸ ABDUH (Muhammad) : *Al A'mal Al-Kâmila*, (Oeuvres Complètes.), Volume 3, Al Mu'assasa Al-'Arabiyya li Al-Nashr, Beyrouth, 1980, pp288-289

¹⁹ Il reste que Muhammad Abduh n'a pas un positionnement aussi net qu'Al Kawâkibi, au sujet du choix du système politique, et se contente d'établir les règles et principes limitant le pouvoir politique, et définissant les droits de l'individu. L'une de ses correspondances, par trop exploitée, évoque l'idée très circonstanciée, de la probable émergence d'un « despote juste », (pendant du « despote éclairé » de Voltaire) au sein de l'Empire, à un moment où il « apparaît » que l'ensemble de la société et des acteurs politiques ont été corrompus. Toutefois, ce texte, isolé, entre en contradiction avec l'ensemble des ouvrages philosophiques de l'auteur.

La perception de ce déclin s'est faite sous plusieurs angles : Muhammad Abduh comprend tout autant les questions politiques que celles relatives au développement de la philosophie et des sciences, et inclut la totalité des domaines de la « civilisation », au sein d'une totalité. À l'opposé, Al Kawâkibi insiste sur la centralité de la problématique politique, celle qui consiste à faire de l'instauration du despotisme l'élément pivot de toutes les formes de déclin.

L'explication d'Al Kawâkibi part du rapport entre la doctrine religieuse et le pouvoir politique, posant la question suivante : comment une doctrine religieuse si contraire au despotisme a-t-elle permis la naissance de ce dernier ? La réponse à cette question mobilise deux types de réponses, l'une doctrinale et l'autre proprement historique.

La première consiste à attribuer cette dérive aux transformations qu'a subi la doctrine religieuse originelle, celle imposée par les partisans de l'excès « *Al-Ghulât* », et qui, auraient importé deux conceptions étrangères à l'Islam de la vie et du pouvoir, l'une appelant à sacrifier le mondain pour le spirituel et l'autre appelant à la soumission à un pouvoir absolu, temporel et spirituel. Al Kawâkibi fait référence à la fois à l'ascétisme chrétien et aux monarchies théocratiques que l'on retrouve dans l'histoire chrétienne, mais aussi dans l'environnement perse pré-islamique, tout en insistant sur le fait que le Christianisme originel n'est pas responsable de ces deux tendances.

Dans son approche historique, Al Kawâkibi met en évidence deux facteurs :

- L'ascension des « *Ghulât* » au sein de l'Islam, dont il attribue les excès aux doctrines minoritaires (notamment les confréries soufies)²⁰.
- La confiscation du pouvoir par les peuples non-arabes de l'empire : les « *ajam* », et qui accompagne l'effondrement du califat de Bagdad.

Les textes de Muhammad 'Abduh reprennent les mêmes facteurs, mais entrent dans une analyse plus nuancée de l'immobilisme et de l'absence d'évolution au sein de la pensée religieuse, enfermée dans les limites d'un traditionalisme qui, en même temps, cesse d'être fidèle à la source, et ne privilégie plus la connaissance des sources et de la doctrine.

Une telle approche met en évidence les conclusions suivantes :

- La décadence du soi est davantage perçue comme un accident historique que comme une conséquence découlant du processus historique lui-même (et nous sommes loin de la périodisation systématique d'Ibn Khaldûn).
- Elle est attribuée à des facteurs et éléments exogènes (l'influence des autres religions constituées, des autres modèles de pouvoir, des forces politiques non-arabes et des « *ghulât* »).

On y trouve l'influence de la pensée nationaliste arabe, elle-même produit de la philosophie politique de la modernité européenne. La distinction arabe/ non-arabe est à la fois très ancienne et très récente, dans le discours politique des arabes. Ses très anciennes racines remontent à la période de l'Arabie pré-islamique, la « *Jâhiliyya* », où

²⁰ Il est à noter que l'essentiel des musulmans réformateurs de la Renaissance sont imprégnés de la philosophie rationaliste et demeurent suspicieux vis à vis des courants mystiques jugés « irrationnels ». Cette suspicion est d'autant plus forte que :

- certains sultans hostiles aux réformes (notamment Abdul-Hamid II) ont soutenu les confréries mystiques (soufies)
- nombre de ces confréries ont prôné l'obéissance pure et simple au pouvoir en place

étaient privilégiées les identités tribales et ethniques. Abolie par le texte coranique, au nom de la priorité de la référence universaliste à l'espèce humaine, elle resurgit à différents moments de l'histoire politique arabe, une fois la phase originelle (celle des quatre premiers Califes) dépassée. L'émergence de la pensée nationaliste arabe apparaît comme la jonction de ces tendances archaïques et d'une idéologie empruntant sa méthode et son contenu à la philosophie politique européenne moderne²¹.

Toutefois, l'apport du nationalisme arabe demeure, ici, limité à la grille de lecture de l'histoire, sachant que Abduh ne s'en réclame pas, et qu'Al Kawâkibi est davantage partisan de l'autonomie des arabes au sein de l'empire Ottoman que de leur pure et simple séparation.

De même que la décadence du soi trouve ses causes dans l'extérieur du soi, de même, la prospérité de l'Autre n'est pas inscrite dans son essence originelle. Al Tûnisi insiste sur le fait qu'elle soit récente, et que ses causes le soient également. La cause réside dans l'instauration de nouveaux systèmes politiques et juridiques, ceux qui remplacent l'arbitraire par les cadres constitutionnels.

En ce qui concerne la prospérité de l'Autre, elle est aussi le produit d'une histoire tardive. Les auteurs cités sont d'accord pour l'attribuer à une rupture avec le Moyen-âge chrétien. Ainsi Al Tûnisi affirme sans ambiguïté que les causes ne résident, ni dans les archétypes de la civilisation européenne, ni dans l'identité chrétienne, et qu'« ils ont atteint ces fins, ainsi que le progrès dans les sciences et les arts, grâce aux réformes constitutionnelles (*Tanzimat*) basés sur la justice politique, l'incitation à l'acquisition des richesses, à l'extraction des richesses naturelles et à une meilleure connaissance de l'agriculture et du commerce. »²²

Il reste que ce facteur historique ne peut être considéré comme incident, dans les œuvres citées. La rupture qu'impose la modernité à l'Europe représente un tournant décisif, mais aussi un changement de paradigme civilisationnel. C'est pourquoi, on peut constater une attention particulière à l'analyse de ce nouveau paradigme. Au-delà de cette tentative commune d'établir que cette modernité ne résulte pas de la religion de l'Autre (le Christianisme), et qu'elle est plutôt compatible avec la religion du Soi (l'Islam), il est possible de percevoir l'influence décisive de la dite « philosophie des lumières », dans sa version française. En défendant l'idée selon laquelle la modernité européenne, source de prospérité et de justice, est le produit d'une rupture avec le passé médiéval chrétien, la pensée politique des auteurs de la Renaissance arabe s'approprie les catégories de la dite philosophie, tout en démontrant la compatibilité de ces catégories avec l'Islam originel.

Trois mouvements sont présents dans ces textes :

- Celui de la réplique aux critiques de l'Autre qui considère l'Islam comme la cause de l'immobilisme des sociétés de l'Empire Ottoman. La réplique de Muhammad Abduh à Gabriel Hanotaux et Ernest Renan en témoigne.

²¹ La grille de lecture historique des penseurs nationalistes arabes d'orientation séculière, empruntent une partie essentielle des concepts à la philosophie politique européenne. Par exemple, Sâti' Al Husari se réfère à l'identité langue /nation établie par Herder, puis par Fichte, et attribue la décadence du monde arabe à l'ascension des forces non-arabes et à leur monopole du pouvoir dès les milieux de l'ère abbasside.

AL -Husari (Sâti') : *Al-A'mâl al-Qawmiya al-Kâmila*, (Œuvre complète sur la question nationale), Beyrouth, Center for Arab Unity Studies, 1990

²² AL TÛNISI (Khair Al-Dîn) : op cit, p105

- Celui de la reconnaissance quasi-consensuelle des acquis de la modernité européenne
- Celui de l'appropriation de ces catégories par le Soi originel musulman.

d- L'intégration des valeurs de la modernité : quête de soi ou invention de soi ?

Ce mouvement de la pensée arabe de la renaissance permet de s'interroger sur l'authenticité du troisième mouvement, à savoir, celui de l'appropriation, par le Soi, des catégories de la modernité. Des philosophes arabes contemporains y voient l'artifice d'une pensée profondément influencée par les catégories de la philosophie « moderne », et visant à transposer dans l'espace civilisationnel recouvert par l'Etat Ottoman, le paradigme de cette modernité.

Le philosophe marxiste Hasan Hamdân (de pseudonyme Mahdi 'Amil) met en relation ce processus culturel avec les facteurs structurels, économiques et politiques que sont l'émergence de nouvelles élites liées à la domination européenne, et la rupture structurelle causée par l'introduction d'un capitalisme exogène (compradore), au sein de la société arabe²³.

Hasan Hamdân considère l'engouement pour les formes de démocratie représentative, et la volonté de légitimer la doctrine islamique du pouvoir politique à partir de ce modèle, comme l'expression de cette dépendance idéologique, elle-même reflet de la dépendance structurelle et a-structurelle (celle relative aux rapports de classes).

C'est le développement de cette pensée dite « post-moderne », qui, au sein de la pensée arabe contemporaine, met en doute les corrélations établies par les penseurs de la Renaissance (la Nahda). Hasan Hamdân emprunte un grand nombre de concepts philosophiques à Louis Althusser et Nicos Poulantzas, qui se situent en rupture avec les catégories dites de la « modernité ».

Peut-on se situer sur le terrain de l'analyse structurelle (des rapports de dépendance politique et économique) afin de justifier ou d'invalidier les catégories de la philosophie politique de la Renaissance ? A ce titre, il nous est possible de transposer, peut-être abusivement, la distinction que Karl Popper établit entre le « contexte de découverte » et le « contexte de justification », pour reléguer, de notre point de vue, l'analyse des formes de causalité sociale et économique, du côté du contexte de découverte, et afin de nous intéresser de plus près au développement des catégories de pensée pour elles-mêmes.

A ce propos, la reconstitution de l'histoire de la prophétie et des ères des premiers califes, par la méthodologie de recueil des récits (Hadith) nous révèle un certain nombre d'éléments, de récits et de pratiques justifiant la démarche des philosophes de la renaissance. On y trouve déjà, dans les recueils anciens, des références aux notions du droit, de la primauté du droit sur le pouvoir, de délibération, de pratique délibérative, d'égalité etc...La seule différence réside entre l'ancienne exploitation et présentation faite de ces recueils et celles envisagée par les « modernes », qui manifestent d'autres centres d'intérêts.

²³ AMIL (Mahdi) : *Azmat-Al Hadara Al- 'Arabiyya am Azmat Al Burjwâziyyât al- 'Arabiyya*, (Crise de la civilisation arabe ou crise des bourgeoisies arabes), PBeyrouth, Dar al-Farâbi, 1973

Il reste que, contrairement au domaine du rapport entre savoir et foi, largement exploité par la philosophie arabe « médiévale », les catégories de la philosophie politique ont été en reste des pratiques politiques et des justifications idéologiques des empires successifs, depuis l'instauration d'un califat héréditaire, par Mu'awiyya, après trois décennies de « califat orthodoxe » fondé sur la délibération²⁴.

Quant à savoir pourquoi et comment l'histoire a-t-elle repris ses droits sur la doctrine religieuse, il s'agit là d'un vaste débat, notamment du fait que la tradition des despotisme a pratiqué un jeu de sélection et d'occultation des préceptes, en mettant l'accent sur les vertus de l'obéissance, sans mentionner ses conditions et limites définissant les devoirs du Sultan²⁵. Certains philosophes et religieux mettent l'accent sur le fait que le domaine de l'organisation politique est le moins codifié dans le texte coranique, ce qui justifierait l'idée suivante : le texte religieux aurait laissé à l'intelligence humaine le soin d'organiser le politique, se contentant des cadres éthiques de la pratique politique²⁶.

Cela rend nécessaire un travail de repérage des concepts et de leurs transformations : les philosophes de la Renaissance combinent les concepts empruntés à la tradition religieuse notamment celui de la délibération (*Shûra*), les concepts empruntés à l'expérience des réformes ottomanes (*Tanzimat*), et ceux empruntés à la philosophie politique européenne moderne (démocratie, socialisme, royaume²⁷ etc.²⁸). On constate des projections de la démocratie sur le système délibératif. Les théories plus récentes se sont données pour tâche d'affiner les distinctions et nuances.

Il est, toutefois, nécessaire de dévoiler les catégories communes, notamment celle d'égalité de naissance, de prééminence du droit, de juste répartition etc., et les philosophes cités ne manquent pas d'établir les correspondances.

C'est pourquoi, les correspondances modernité européenne /Islam sont plus complexes que ne le perçoivent les critiques arabes de la modernité, dans la mesure où il existe, aux côtés des projections, des identités et correspondances significatives. Encore faut-il approfondir une phase située en amont de la modernité européenne, et dont l'auteur de ces lignes n'a qu'une connaissance superficielle, celle de l'interaction, aux temps médiévaux, entre les philosophies arabe et européenne, afin de retrouver les facteurs implicites et catégories de pensée communes aux deux espaces civilisationnels.

²⁴ Il s'agit du moment fondateur de la dynastie Omeyyade et qui met un terme à l'expérience originelle du Califat fondé sur la délibération. Une partie essentielle de l'historiographie arabe représente l'instauration du califat Omeyyade comme un moment d'usurpation du pouvoir politique. Le débat est vaste, mais nous nous contentons de l'évoquer de manière simpliste.

²⁵ Il s'agit d'un vaste débat à la fois philosophique et doctrinal, au sujet de l'interprétation des versets, textes et récits originels, relatifs au pouvoir politique, et que nous avons développé dans d'autres textes antérieurs.

²⁶ ABDUL-RAZIQ ('Ali) : *Al-Islam wa Usûl Al-Hukm*, (L'Islam et les Fondements du Pouvoir Politique) Alger, éd Mufim, 1988

²⁷ Les notions de royaume, royauté sont étrangères à la tradition politique arabe et représentent des emprunts conceptuels récents.

²⁸ En tenant compte des variantes : Al Tûnisi utilise le terme de « Tanzimat » et de système constitutionnel, davantage que celui de démocratie, investi par Al Kawâkibi.